

## Krytyka „Etyki wolności” Rothbarda

Celem niniejszego artykułu jest dokonanie krytyki fundamentalnego dzieła Murraya Newtona Rothbarda – amerykańskiego ekonomisty, historyka i filozofa politycznego – pt. „Etyka wolności”. Nie zamierzamy bynajmniej odrzucić całego systemu tego wybitnego myśliciela, lecz jedynie zrewidować pewne tezy, niektóre rozszerzyć, a odnośnie do jeszcze innych zadać – jak sądzimy – konstruktywne pytania. Tym samym pragniemy włożyć nasz skromny wkład w rozwój etyki wolności, nie negując głównych wniosków, do jakich doszedł autor tej błyskotliwej książki.

### I. Prawo naturalne i teoria wolności

Rothbard swoją społeczną etykę wolności opiera na prawie naturalnym, to jest na obiektywnych zasadach ludzkiego zachowania, dających się poznać przy użyciu rozumu. Prawo naturalne uważa za podzbiór ogólniejszego prawa natury, odnoszący się *stricte* do gatunku ludzkiego. Za Arystotelesem utrzymuje, że tym, co wyróżnia ludzką naturę jest posiadanie rozumu. Ludzie mają – w odróżnieniu od zwierząt, które kierują się instynktem – wolną wolę, tym samym ich działania nie są zdeterminowane i nie muszą przebiegać w sposób najlepszy dla swojej natury. To właśnie prawo naturalne ma stanowić dla człowieka „*naukę o szczęściu* wraz ze ścieżkami, które poprowadzą go do prawdziwej radości”<sup>1</sup>. Na przykład, Rothbard, przedstawiając model filozofii społecznej Crusoe, opisuje przypadek jedynego mieszkańca pewnej wyspy, który postanowił zebrać do jedzenia grzyby. Gdyby Crusoe – pisze Rothbard – wiedział o tym, że grzyby są trujące, a mimo to zjadłby je, tym samym postąpiłby obiektywnie niemoralnie, ponieważ jego decyzja byłaby „aktem celowo skierowanym przeciw życiu i zdrowiu”<sup>2</sup>. Dlaczego jednak dobrowolna decyzja Crusoe, nienaruszająca niczyjego prawa do samoposiadania zasługuje na miano obiektywnie niemoralnej? Rothbard uważa, że „dobro lub zło może być ustalone w świetle tego, co

---

<sup>1</sup> Zob. M. N. Rothbard, *Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1982 [*Etyka wolności*, Fijorr Publishing, tłum. J. Woziński, J. Fijor, Warszawa, 2010, s. 86; ten i dalsze przypisy wg wydania polskiego].

<sup>2</sup> Zob. tamże, s. 111.

wypełnia lub blokuje ludzką naturę”<sup>3</sup>. Ale czyż sam nie przyznał, iż istotą ludzkiej natury jest wolna wola? Tak więc, uważamy, że *żadne* działanie Crusoe, wyrażające jego wolną wolę (o ile, oczywiście, nie narusza wolności innych jednostek) nie powinno być uważane za obiektywnie niemoralne. Rothbard, odpierając taką potencjalną krytykę pisze: „Można równie dobrze spytać, dlaczego życie *powinno* być najwyższą obiektywną wartością albo dlaczego człowiek powinien opowiadać się za życiem (w sensie jego długości i jakości). W odpowiedzi należy zauważyć, że twierdzenia te urastają do rangi *aksjomatu*, gdyż można wykazać, że ten kto im zaprzecza, korzysta z nich w trakcie ich ewentualnego odrzucania. Odtąd, *każda* osoba uczestnicząca w jakiegokolwiek dyskusji, wliczając w to rozważania na temat wartości, na mocy samego uczestnictwa i bycia żywą afirmuje życie. Bo gdyby *naprawdę* sprzeciwiała się życiu, nie byłoby sensu uczestnictwa w takiej dyskusji, a tak naprawdę – nie byłoby sensu żyć.”<sup>4</sup>

Należy jednak spytać, czyje życie afirmuje jednostka uczestnicząca w takiej dyskusji? Oczywiście jest, że jednostka może afirmować jedynie swoje życie – nie znaczy to jednak, iż afirmuje życie *w ogóle* (gdyż żyć mogą jedynie poszczególne byty), nie oznacza to więc uważania życia za największą *obiektywną* wartość. Jednostka uczestnicząca w takiej dyskusji wyraża jedynie to, że *ona* preferuje życie nad nie-życie, nie oznacza to jednak tego, że każdy zawsze powinien preferować życie nad nie-życie (niektórzy przecież poświęcają swe życie w imię pewnych wartości lub dla innych osób), ani tego, że jednostka uczestnicząca w takiej dyskusji opowiada się za życiem innych jednostek. Nie jest więc tak, że działanie przeciw swemu życiu jest obiektywnie niemoralne.

Byłoby tak, gdyby wolna wola stanowiła jedynie środek do podtrzymania egzystencji. Jednakże, gdyby wolna wola stanowiła środek do czegokolwiek, tym samym natura człowieka byłaby *zdeteminowana*. Cechą wolnej woli jest zaś to, iż może służyć *dowolnemu* celowi, temu, która sama sobie wyznaczy. Możemy sobie nawet wyobrazić sytuację, w której cała ludzkość – pod wpływem radykalnych poglądów proekologicznych – popełnia samobójstwo, aby nie „szkodzić” dłużej swoją egzystencją środowisku. Owszem, gatunek ludzki przestałby istnieć, ale co w tym złego? I z *jakiego* punktu widzenia? Na pewno nie z punktu widzenia ludzkości, która w ten sposób postąpiła zgodnie ze swoimi

---

<sup>3</sup> Zob. tamże, s. 86.

<sup>4</sup> Zob. tamże, s. 112.

preferencjami (i która zresztą już nie żyje). Z punktu widzenia Natury? Ale przecież Natura nie zna – o czym pisze sam Rothbard – pojęcia moralności<sup>5</sup>. Stanowisko Rothbarda jest o tyle niezrozumiałe, że w dalszej części pracy wyraźnie pisze, iż najważniejszym celem filozofii politycznej jest zwycięstwo wolności<sup>6</sup> – wolności, a nie życia.

Ostatni argument przeciwko naszej krytyce może brzmieć tak: „Ale egzystencja wspiera wolną wolę – gdy kończy się życie danej jednostki, kończy się też jej wolna wola, więc samobójstwo jest jednak obiektywnie niemoralne.” Zgadza się, jednak nie zmienia to faktu, iż jednostka ma „wolność wyboru przebiegu swego życia”<sup>7</sup>. Skoro tak, to decyzja o zakończeniu swej egzystencji, która logicznie *zawiera się* w wolności wyboru przebiegu swego życia, jest równie usprawiedliwiona. Uważamy więc, że w przypadku Robinsona Crusoe nie można mówić o moralności (nie uważamy za słuszną ani koncepcji zaproponowanej przez Rothbarda, ani w ogóle żadnej etyki heteronomicznej). Innymi słowy, etyka wkracza na scenę dopiero wtedy, gdy występują relacje interpersonalne, gdyż tylko wtedy mogą mieć miejsce działania nielegalne, czyli takie, które podejmowane są wbrew woli danej jednostki (wolna wola jest niezbywalna, więc samotna jednostka nie może jej sobie ograniczyć) i tylko wtedy możliwy jest konflikt o rzadkie zasoby.

## II. Relacje interpersonalne

Niedostateczne skupienie się na wolnej woli doprowadziło Rothbarda do nieścisłości dotyczących praw własności. Rothbard wylicza trzy możliwe zasady określające ich przydzielanie. Pierwsza, za którą optuje, to taka, iż każdy człowiek ma prawo własności do swego ciała i wytworów swojej pracy; druga głosi, że jedna grupa ludzi ma prawo do posiadania drugiej grupy, zaś według trzeciej wszyscy mają równe prawo do wszystkich. Rothbard najpierw obala drugą alternatywę, dowodząc, że nie spełnia wymogów uniwersalnej etyki, a następnie odrzuca trzecią alternatywę, wykazując niemożliwość jej praktycznego zastosowania. Przy czym zastrzega, że ta alternatywa musi upaść „jeśli

---

<sup>5</sup> Zob. tamże, s. 262.

<sup>6</sup> Zob. tamże, s. 383.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 112.

społeczeństwo liczy więcej niż parę osób<sup>8</sup>. Czy wobec tego analiza Rothbarda nie stosuje się do społeczeństwa, które *nie* liczy więcej niż parę osób? Przypuśćmy, iż na jakąś wyspę zamieszkuje grupa kilku osób, która – pod wpływem poglądów marksistowskich – żyje według zasad komunistycznych, to znaczy dzielą się po równo całym swoim dobytkiem, owocami swojej pracy, a nawet swoimi ciałami. Dlaczego taka sytuacja miałaby być niemożliwa albo niedozwolona? Z pewnością uzyskiwanie zgody na każde działanie przez pozostałych członków tej komuny byłoby uciążliwe, ale zapewne możliwe<sup>9</sup>. Co więcej, dopóki *wszystkie* jednostki akceptują taką sytuację, dopóty wszystko jest w porządku także pod względem moralnym. Taka zasada przydzielenia praw własności stałaby się nieuprawniona dopiero wtedy, kiedy co najmniej jeden członek takiej komuny wyraziłby wobec niej sprzeciw, a pozostałe jednostki nie zaprzestałyby dokonywania agresji.

Należy zadać sobie tutaj pytanie, czy dopóki wszyscy członkowie danej komuny akceptowałyby rządzące nią prawa, dopóty nie istniałaby agresja, czy raczej istniałaby ona od początku istnienia komuny, choć jednostki nie decydowałyby się jej sprzeciwiać? Pytanie jest istotne, ponieważ od odpowiedzi zależy stwierdzenie czy w wolnorynkowym społeczeństwie mogłyby istnieć dobrowolne komuny, czy wszystkie formy organizacji negujące prawo własności powinny być nielegalne. Uważamy, że o ile przynależność do takiej komuny byłaby dobrowolna – to znaczy w każdej chwili można byłoby z niej wystąpić – to nie byłoby w nich nic złego. Uwzględnienie roli wolnej woli jest tutaj kluczowe<sup>10</sup>. O ile bowiem jednostka *akceptuje* fakt, iż decyzje o jej obowiązkach, o jej prawach, o jej sposobie odżywiania czy o jej partnerach seksualnych podejmuje ktoś inny, trudno mówić o agresji. Jest to raczej dobrowolne scedowanie swoich praw na inny podmiot, a następnie akceptowanie jego decyzji wyrażające się w braku sprzeciwu. Nie trzeba odwoływać się do wymyślonych sytuacji,

---

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 128.

<sup>9</sup> Argumentem negującym możliwość istnienia takiego systemu może być fakt, że logiczną niemożliwością jest ustanowienie procedury ustalenia kolektywnej zgody bez uprzedniego posiadania swego ciała na własność. Innymi słowy, przyjęcie takiej procedury wymaga użycia swojego ciała, co przecież też wymaga istnienia jakiejś kolektywnej metody akceptowania działań i tak *ad infinitum*. Jednakże, kontrargumentem może być to, że jednostki mogą po prostu scedować swoje prawa, tym samym członkowie komuny nie muszą wkręcać się w opisaną wyżej sytuację. Ale wtedy – przyznając – uznajemy rozumowanie Rothbarda, ponieważ, aby scedować swoje prawa własności, jednostki musiały je *wcześniej* jakoś legalnie nabyć. To implikuje, że prawo do samoposiadania jest jedyną możliwą, sprawiedliwą i *pierwotną* zasadą, przydzielającą prawa własności.

<sup>10</sup> Wolna wola jest również kluczowa przy rozważaniu problemu eutanazji. Uważamy, iż przyjęcie wolnej woli za naczelną wartość musi prowadzić do akceptacji eutanazji, pod warunkiem, że pod tym terminem będziemy rozumieć zakończenie czyjegoś życia na wyraźną, w pełni świadomą i dobrowolną prośbę zainteresowanej osoby.

przykładów takich pełno jest i we współczesnym świecie – są nimi m.in. małżeństwa i spółki.

### **III. Pierwotne zawłaszczenie**

Rothbard przyjmuje za Lockiem teorię pierwotnego zawłaszczenia, w myśl której prawo do ziemi ma ten, kto jako pierwszy „zmieszał” z nią swoją pracę<sup>11</sup>. Choć generalnie zgadzamy się z tą koncepcją, uważamy, że nie obejmuje ona wszystkich legalnych sposobów nabywania własności, dlatego spróbujemy ją nieco rozszerzyć. Wyobraźmy sobie sytuację, w której odkrywca X przybywa na bezludną wyspę. Przechadzając się po niej dociera na wzgórze, z którego rozpościera się doskonały widok na cały ląd. Dostrzega między innymi miejsce, które powinno według niego obfitować w pokłady złota. Nie idzie jednak samemu się o tym przekonać, lecz wraca na wybrzeże i a) wynajmuje swoich marynarzy (płacąc 1/100 uncji złota za godzinę pracy), aby wzięli łopaty i zaczęli kopać w tamtym miejscu, rozpoczynając – jeśli okaże się, że miał rację – wydobywanie złota; b) rozkazuje swoim niewolnikom wykonanie tego samego, co w punkcie a); c) prosi swoich synów Y i Z o to samo, co w punkcie a). Do kogo należy w tych przypadkach opisany grunt oraz ewentualnie odkryte złoto? Rothbard powiedziałby pewnie, że do odpowiednio: a) marynarzy, b) niewolników, c) synów, bo to oni „zmiesza” z ziemią swoją pracę, a późniejsze przekazanie złota odkrywcy stanowi odpowiednio: a) wypełnienie kontraktu, b) nielegalne przejęcie własności niewolników, c) dobrowolną darowiznę.

Dlaczego to jednak włożona praca ma decydować o własności? Dlaczego nie to, że odkrywca X dostrzegł pewną przedsiębiorczą okazję, a następnie poniósł ryzyko inwestycji (pensje, kapitał)? Dlaczego o własności ma decydować to, czy dane działanie nastąpiło samemu, czy za pomocą zatrudnionych czynników produkcji?

Wydaje się, że w przypadku a) kluczowe jest odpowiednie sformułowanie kontraktu, obligującego marynarzy do przekazania ewentualnie znalezionej złota odkrywcy X – gdyby przywłaszczyli sobie złoto, dokonaliby kradzieży.

W przypadku b) Rothbard stwierdziłby zapewne, że własność należy do niewolników, a nie do odkrywcy X, gdyż nie można zdobyć własności w

---

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 97-99, 129-133 i 148-152.

nielegalny sposób. Pytamy jednak, czy takiej sytuacji nie należy rozpatrywać inaczej: niewolnictwo jest rzeczywiście nielegalne, a złoto wydobyte przez niewolników istotnie im się należy. Ale co z gruntem? W swojej pracy Rothbard pisze, że „elementarna libertariańska sprawiedliwość wymagała nie tylko natychmiastowego wyzwolenia niewolników, lecz także natychmiastowego zwrócenia im, ponownie bez żadnej rekompensaty dla panów, ziem obejmujących plantacje, na których w pocie czoła pracowali”<sup>12</sup>. Ale czy niewolnikom należy zwrócić również te ziemie, które stanowiły legalną własność panów? Czy należy zwrócić ziemie, które były już wcześniej przekształcone przez panów, którzy dopiero po pewnym czasie sprowadzili na nie niewolników? A jeśli tak, to dlaczego?

Odnosnie zaś przypadku c) własność zdaje się należeć do synów Y i Z, a odkrywca X ryzykuje po prostu, że jego synowie nie wypełnią prośby, co byłoby uważane przez większość ludzi za niemoralne, ale nie byłoby nielegalne.

Wróćmy jeszcze do przypadku a). Czy własność od początku należy do odkrywcy X, który wynajmuje marynarzy do pracy na jego rzecz, czy ten przypadek należy rozpatrywać inaczej, tj. tak, że własność złota zostaje przypisana marynarzom w chwili „zmieszania” z nim swojej pracy, ale ci zobowiązali się w kontrakcie do przekazania swojej własności odkrywcy X? Ale czy w tym drugim wypadku nie ma miejsca absurdalna sytuacja, w której marynarze są wynajęci do pracy przy wydobywaniu zasobu należącego niejako do nich? Jeśli tak, to prawdziwy zdaje się przypadek pierwszy, ale wtedy X ma prawo do złota, nie „zmieszawszy” z nim swojej pracy. Może więc zasadne byłoby rozszerzenie koncepcji Locke’a-Rothbarda do następującej postaci: *prawo do własności ma ten, kto „zmieszał” z nią swoją pracę lub „zmieszał” z nią legalnie posiadane lub wynajęte przez siebie w dobrowolnej umowie czynniki produkcji*. Istotne jest, że takie sformułowanie oddala potencjalny zarzut o to, że chcemy prawo własności przypisywać na podstawie mętnego pojęcia „dostrzeżenia przedsiębiorczej okazji”. Należy zauważyć, iż taka zasada obejmowałaby też przypadki zawłaszczenia dokonywanego przy użyciu takich dóbr kapitałowych, jak np. roboty. Przypuśćmy bowiem, że nasz odkrywca jest podróżnikiem międzygalaktycznym i odkrył nową planetę. Nie chcąc ryzykować wyprawy po obcym terenie wysyła na powierzchnię zdalnego robota, który dostarcza mu

---

<sup>12</sup> Zob. tamże, str. 163.

próbki gruntu do zbadania składu atmosfery. Nasz odkrywca w tym przypadku nie „zmieszał” pracy z próbkami gruntu<sup>13</sup>, lecz jedynie wykorzystał legalnie posiadane przez siebie dobro kapitałowe. Można argumentować, że dobra kapitałowe w ostateczności redukują się do pracy i ziemi, ale nie zawsze redukują się one do pracy swego *właściciela* (odkrywca X nie musiał samemu budować robota, mógł go kupić od jakiegoś inżyniera – wtedy z próbkami gruntu miesza pracę nie swoją, lecz *inżyniera*), co również wykracza poza sformułowanie Locke’a-Rothbarda<sup>14</sup>. Na zakończenie tej części warto dodać, że niektórzy libertarianie krytykują podkreślanie roli pracy w procesie zawłaszczania. Na przykład Kinsella uważa, iż jednostki nabywają dobra na własność poprzez „zajmowanie”, a nie pracę. Według niego „zmieszanie” pracy wskazuje jedynie moment, w którym jednostka zajęła nieposiadane przez nikogo do tej pory zasoby. Ponadto, Kinsella twierdzi, że metafory o „mieszaniu pracy” bądź „posiadaniu swojej pracy” mogą tylko wprowadzać w błąd i że są zbędne, ponieważ „prawo do owoców swojej pracy” jest wyłącznie konsekwencją prawa do samoposiadania. Choć jego argumenty są całkiem przekonujące – zwłaszcza ten, według którego nie można posiadać pracy, ponieważ stanowi ona działanie, a działań nie można posiadać – to jednak nie wyjaśnia on, w jaki sposób dochodzi do wejścia w posiadania bezpiecznych zasobów (tj. na czym polega proces „zajmowania”), co przecież stanowi kluczową kwestię każdej teorii własności<sup>15</sup>.

#### **IV. Prawo do aborcji**

Rothbard, na podstawie prawa jednostek do samoposiadania, uznaje aborcję za dopuszczalną. Uważa, że płód jest „pasożytniczym wyzyskiwaczem”<sup>16</sup> i w związku z tym twierdzi, że każda kobieta, posiadająca przecież swe ciało na

---

<sup>13</sup> Naturalnie, wysłanie robota też jest pracą, jednak taką, w której przypadku trudno mówić o jej bezpośrednim „zmieszaniu” z gruntem.

<sup>14</sup> Oczywiście powyższa analiza nie wyczerpuje w pełni zagadnienia pierwotnego zawłaszczania (co nie było zresztą celem tego artykułu). Czytelników zainteresowanych tym zagadnieniem odsyłamy do następujących pozycji: a) J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, Warszawa, 1992; b) R. Nozick, *Anarchia, Państwo, Utopia*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa, 1999, s. 208-217; c) M. N. Rothbard, *Law, Property Rights, and Air Pollution*, <http://mises.org/rothbard/lawproperty.pdf>, 12.08.2010.

<sup>15</sup> Zob. N. S. Kinsella, *Przeciw własności intelektualnej*, <http://www.mises.pl/pliki/upload/kinsella-przeciwIP.pdf>, s. 25-28, 12.08.2010.

<sup>16</sup> Zob. M. N. Rothbard (2010), op.cit., s. 190.

własność, ma prawo do „wykluczenia niechcianego wyzyskiwacza”<sup>17</sup>, tj. do usunięcia ciąży. Powyższe stanowisko nie daje się jednak utrzymać i to nawet w ramach systemu Rothbarda.

Po pierwsze, Rothbard sam przyznaje, iż „aby etyka była ważna i obowiązująca, musi być ona prawdziwa dla wszystkich ludzi, bez względu na ich umiejscowienie w czasie lub przestrzeni”<sup>18</sup>, a więc płód – żywą istotę ludzką – powinno traktować się na równi z innymi osobami, a nie jako „pasożyta”. To, że płód przebywa tymczasowo w kobiecym ciele nie powinno wpływać na postrzeganie go jako pełnoprawnej istoty ludzkiej. Nikt nie dopuszcza przecież legalności mordowania dzieci rozwijających się pozamacicznie, w próbkach, dlatego więc *miejsce* rozwoju dziecka ma decydować o tym, czy ma prawo żyć, czy nie?

Po drugie, Rothbard niesłusznie określa płód mianem „pasożyta”, gdyż to określenie odnosi się *wyłącznie* do relacji *międzygatunkowych*<sup>19</sup>. Poza tym, sugeruje ono, że płód atakuje matkę bądź celowo, bądź kierowany instynktem. Nic bardziej mylnego (Rothbard sam zresztą piszę, że płód nie ma wolnej woli<sup>20</sup>), gdyż przecież płód jest świadomym wynikiem czynności prokreacyjnych matki i ojca! Jaki inny pasożyt jest *stworzony* przez swego żywiciela? Za pewien wyjątek można by uważać płód powstały w wyniku gwałtu, kiedy to jedna ze stron (na ogół matka) bierze udział w „tworzeniu” dziecka niedobrowolnie. Jednakże, należy ponownie odnieść się do punktu pierwszego i zapytać się, dlaczego osoby spółdzone w określony sposób powinny być traktowane gorzej? Co z uniwersalną etyką? Poza tym, w innym miejscu, Rothbard przyznaje, iż „warunki ekstremalne nie unieważniają teorii moralnej słusznej dla sytuacji normalnych (...) Oznacza to, że etyka zajmuje się życiem takim, jakim ono jest zazwyczaj, a nie jakimiś sytuacjami wyjątkowymi czy nadzwyczajnymi. Właśnie takie spojrzenie jest źródłem maksymy głoszącej, że trudne przypadki tworzą złe prawo”<sup>21</sup>. Jeśli tak jest w istocie, to ciąża powstała w wyniku gwałtu – z całą pewnością niebędąca ciążą powstałą w sytuacji normalnej – nie powinna wpływać na ogólną analizę aborcji<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 190.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 125.

<sup>19</sup> Zob. <http://en.wikipedia.org/wiki/Parasitism>, 12.08.2010.

<sup>20</sup> Zob. M. N. Rothbard (2010), op.cit., s. 190.

<sup>21</sup> Zob. tamże, s. 255.

<sup>22</sup> Nawiasem pisząc, być może sam akt prokreacji należy uważać za wyjątkowy, gdyż wyłącznie w wyniku tego ludzkiego działania powstaje *istota ludzka*, a nie jakieś *dobro*.



Po trzecie, Rothbard, jak zostało to już przeanalizowane, uważa, że to, co wzmacnia życie jest obiektywnie dobre dla gatunku. Oczywiście jest, że gdyby aborcja stała się *powszechną* praktyką, gatunek ludzki szybko by wymarł. Czy nie powinien więc się stanowczo jej sprzeciwić? Co więcej, czy Rothbard aby na pewno prawidłowo zanalizował naturę człowieka? Czyż rozwój dzieci w brzuchu matki nie należy po prostu do natury człowieka [precyzyjniej: kobiety], a więc jako taki nie powinien być krytykowany? Ponadto, niektóre pasożyty mogą być korzystne dla zdrowia człowieka – np. tęgoryjec dwunastniczy egzystujący w jelitach zmniejsza prawdopodobieństwo zachorowania na astmę i inne choroby uczuleniowe<sup>23</sup> – może więc (przyjmując na potrzeby dyskusji, że płód jest „pasożytem”) płód też?

Po czwarte, Rothbard uzasadnia legalność aborcji, krytykując koncepcję „prawa do życia”. Uważa bowiem, że „prawo do życia” jednych oznacza jednocześnie *zmuszanie* drugich do podtrzymywania życia tych pierwszych – stanowi więc ono naruszenie prawa do samoposiadania. Co ma jednak do rzeczy rzeczywiście mętne „prawo do życia”? Wystarczy uznać, iż każdy człowiek ma prawo do niebycia zabitym, co stanowi zresztą część ogólniejszego prawa do samoposiadania.

Po piąte, w innym miejscu Rothbard uważa, że kara powinna być proporcjonalna do przestępstwa<sup>24</sup>, tak więc nieusprawiedliwione byłoby na przykład zastrzelenie przez sklepikarza złodzieja gumy do żucia<sup>25</sup>. Dlaczego więc uważa za usprawiedliwione zabicie dziecka, mimo iż – przyjmujemy tutaj ponownie pogląd Rothbarda wyłącznie na potrzeby dyskusji – dziecko jest tylko „pasożytem”? Czy wykorzystywanie organizmu żywiciela jako źródła pożywienia i środowisko życia na pewno zasługuje na najwyższy wymiar kary? Gdzie tutaj zasada proporcjonalności? Uważamy, że w obliczu *realnego* zagrożenia życia matki decyzja o usunięciu płodu jest całkowicie zrozumiała i powinna być dopuszczalna, jednak w znakomitej większości przypadków takiego zagrożenia *nie ma*, a więc aborcja stanowi czyn niedopuszczalny, gdyż narusza słuszną skądinąd zasadę proporcjonalności (a ponieważ trudno wyobrazić sobie w jaki inny sposób można by sprawiedliwie „ukarać” płód, nie ryzykując przekroczenia

---

<sup>23</sup> Zob. [http://pl.wikipedia.org/wiki/T%C4%99goryjec\\_dwunastnicy](http://pl.wikipedia.org/wiki/T%C4%99goryjec_dwunastnicy), 12. 08. 2010.

<sup>24</sup> Zob. M. N. Rothbard (2010), op.cit., s. 173-188.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 174.

zasady proporcjonalności z kary należy zrezygnować, przynajmniej do czasu osiągnięcia przez dziecko dojrzałości).

Po szóste, Rothbard sam przyznaje, iż władza rodziców nad dziećmi nie jest absolutna, lecz jedynie „*powiernicza* lub *opiekuńcza*”<sup>26</sup>. Pisze on, że „musi zatem być bezprawiem i stanowić naruszenie praw dziecka przez dorosłego dokonywanie na jego osobie agresji – poprzez okaleczanie go, torturowanie, mordowanie, itd.”<sup>27</sup>. Niesłusznie utrzymuje jednak, iż takie uprawnienie dziecko nabywa dopiero po urodzeniu tj. wtedy, gdy opuści ciało kobiety. Choć Rothbard jest gotów uznać płód za „potencjalną istotę ludzką”<sup>28</sup>, uważa, że jego „ *Pasożytniczy*” charakter pozbawia go praw przynależnym istotom ludzkim<sup>29</sup>, co ponownie stanowi odejście od postulowanej zasady proporcjonalności – dlaczego bowiem pasożytowanie miałyby negować prawo płodu do życia, skoro „*przestępca* traci swoje prawa, w *takim zakresie*, w jakim pozbawia ich kogoś innego”<sup>30</sup>?

## V. Prawa dzieci

Rothbard popełnia kolejny błąd, uważając, że rodzice mają prawo do zagłodzenia swojego dziecka na śmierć. Pisze bowiem, że: „Kiedy odniesiemy naszą teorię do rodziców i dzieci, będzie to oznaczało, że rodzic nie ma prawa do dokonania agresji na swych dzieciach, lecz także, że nie powinien mieć prawnego obowiązku, aby je karmić, ubierać czy edukować, jako że takie obowiązki byłyby wówczas rodzicom narzucane siłą, co tym samym pozbawiałoby ich praw. Rodzicowi nie wolno zabijać swych dzieci ani ich okaleczać i prawo słusznie zakazuje czynienia tego, lecz rodzic powinien mieć legalne prawo do *niekarmienia* dziecka, tj. do pozwolenia, aby ono umarło”<sup>31</sup>.

Powyższy pogląd jest błędny z kilku powodów. Po pierwsze, z tego, że rodzice nie mają prawnego obowiązku utrzymywania dziecka nie wynika jeszcze, że mogą je zagłodzić na śmierć. Mogą przecież *oddać* dziecko krewnym lub jakiejś charytatywnej instytucji zajmującej się wychowywaniem niechcianych dzieci itp.

---

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 192.

<sup>27</sup> Zob. tamże, s. 192.

<sup>28</sup> Zob. tamże, s. 190.

<sup>29</sup> Zob. tamże, s. 191.

<sup>30</sup> Zob. tamże, s. 173.

<sup>31</sup> Zob. tamże, s. 193.

Po drugie, pogląd, że zagłodzenie na śmierć nie równa się zabiciu dziecka wydaje się semantyczną sztuczką: a) efekt jest ten sam – a sam Rothbard w innym miejscu swej pracy stwierdza, że o przestępstwie decyduje jego obiektywny rezultat, a nie intencja sprawcy (która może wpłynąć jedynie na mniejszy wyrok kary) lub to, czy działał on moralnie, czy nie<sup>32</sup>; b) zaniechanie działania również jest działaniem, co znalazło swoje odzwierciedlenie już w prawie rzymskim; podkreśla to maksyma *et non facere facere est*. Zaniechanie „jest to przejaw świadomej aktywności człowieka polegający na powstrzymaniu się od działania, które nakazuje prawo. Chodzi przy tym o takie zachowanie się człowieka, które można streścić: uświadomieniem sobie określonego celu, podjęciem decyzji o jego osiągnięciu i doprowadzeniu do zrealizowania poprzez odstąpienie od uczynienia tego, co zgodnie z powinnością uczynić należało.”<sup>33</sup>. Nie da się ukryć, że prawo naturalne nakazuje niezabijania dzieci (jest to logiczny odpowiednik zakazu zabijania dzieci). Weźmy taki przykład: Z jakichś przyczyn (być może z powodu usterki technicznej) rozpoczęła się procedura odpalania bomby atomowej należącej do X wymierzonej w Rurytanię. X o tym wie i jest w pełni świadomy skutków wybuchu nuklearnego. X mimo to nie podejmuje żadnych działań, mających na celu zatrzymanie procesu wystrzelenia bomby atomowej, opierając się na przekonaniu, że jest on wyłącznie zobligowany do nieużywania broni masowej zagłady, ale już nie do powstrzymania opisanej wyżej procedury. Nie wydaje się, aby postępowanie X było usprawiedliwione.

Rothbard broni swojej tezy, wskazując na to, że niektóre dzieci, aby przeżyć potrzebują bardzo kosztownych lekarstw. Zadaje następnie pytanie, czy w takim wypadku rodzice również są zobligowani do utrzymywania przy życiu dziecka, doprowadzając się do bankructwa<sup>34</sup>? Odpowiedź w tym przypadku musi być negatywna. Dlaczego jednak w jednych przypadkach są zobligowani, a w innych nie są zobligowani do utrzymywania dziecka przy życiu? Możliwych jest kilka satysfakcjonujących odpowiedzi: a) uniemożliwienie zaspokojenia przez dziecko podstawowych potrzeb fizjologicznych (np. odżywiania, oddychania) z *całą pewnością* spowoduje śmierć dziecka, podczas gdy nieprzyjęcie leku może (często jest to bardzo prawdopodobne) ale *nie musi* doprowadzić do śmierci. Organizm ludzki skrywa wciąż mnóstwo tajemnic i trudno jednoznacznie

---

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 259-260.

<sup>33</sup> Zob. <http://www.zielona-gora.po.gov.pl/index.php?id=36&ida=3735>; 12.08.2010.

<sup>34</sup> Zob. M. N. Rothbard (2010), op. cit., s. 195-196.

stwierdzić, czy intencją rodziców było morderstwo (rodzice mogli zwyczajnie nie wierzyć w leczenie konwencjonalne, mogli leczyć dziecko w jakiś inny sposób); b) w naturze każdego człowieka jest to, że aby żyć musi zaspokajać podstawowe potrzeby fizjologiczne – jest to warunek konieczny jego egzystencji i rodzice zapewniają zaspokajanie tych potrzeb fizjologicznych; problem polega na tym, że organizm chorego dziecka funkcjonuje *nieprawidłowo* i mimo spełnienia warunków koniecznych życie jest zagrożone – nie jest to jednak wina rodziców, lecz „przyczyny wyższej”; c) Rothbard myli się co do tego, że o przestępstwie decydują jedynie obiektywne czynniki, a intencja nie ma wpływu na zaistnienie (może lepiej: klasyfikację) przestępstwa<sup>35</sup>. W takim przypadku intencja rodziców zagładzających dzieci na śmierć jest oczywista, podczas gdy intencja zabicia dziecka nie występuje w sytuacji, gdy rodziców zwyczajnie nie stać na drogie lekarstwa.

Podsumowując ten i poprzedni rozdział, należy zwrócić uwagę na całkowite pominięcie pojęcia odpowiedzialności w systemie Rothbarda. Tymczasem, dla nas odpowiedzialność jest nierozzerwalnie związana z własnością. Jest niejako drugą stroną tego samego medalu. Nie istnieje bowiem własność bez odpowiedzialności. Własność swojego ciała oznacza, iż jednostka bierze odpowiedzialność za własne czyny. Własność rzeczowa oznacza, że jednostka bierze odpowiedzialność za posiadane przez siebie dobra. Bycie właścicielem firmy oznacza wzięcie na siebie odpowiedzialności za jej długi i szkody wyrządzone innym podmiotom, np. za wyciek ropy do czyjegoś fragmentu morza. Z kolei bycie właścicielem psa oznacza wzięcie na siebie odpowiedzialności za możliwość pogryzienia przez niego innych osób. Co istotne, aby ponosić taką odpowiedzialność nie trzeba podpisywać jakiegoś *kontraktu* z sąsiadem X albo ze swoim psem. Jeśli sąsiada X pogryzie nasz pies jesteśmy odpowiedzialni za to zdarzenie, ponieważ pies jest naszą *własnością*. Tak więc całe rozumowanie Rothbarda, że matka nie jest odpowiedzialna za płód, ponieważ z płodem nie można podpisać kontraktu jest po prostu niedorzeczne<sup>36</sup>. Co najmniej nieprecyzyjna jest też próba Rothbarda odpowiedzialności na pytanie, kiedy „rodzicielska powiernicza jurysdykcja powinna się skończyć”<sup>37</sup>. Uważa on

---

<sup>35</sup> Krytykę „ściślej teorii odpowiedzialności” Rothbarda Czytelnik znajdzie w H. H. Hoppe, *Własność, przyczynowość i odpowiedzialność*, <http://mises.pl/blog/2010/01/06/h-h-hoppe-wlasnosc-przyczynowosc-i-odpowiedzialnosc/>, 12.08.2010.

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 190.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 197.

bowiem, że „dziecko posiada swoje pełne prawa samoposiadania z chwilą, gdy zademonstruje je w praktyce”<sup>38</sup>. Pomija zupełnie istotną kwestię odpowiedzialności. Rodzicielska powiernicza jurysdykcja powinna się skończyć wtedy, kiedy dziecko *przejmuje* za swoje życie *odpowiedzialność* lub wtedy, kiedy rodzice się jej zrzekają (np. kiedy oddają dziecko krewnym). Kiedy zaś dziecko jest już zdolne do wzięcia na siebie odpowiedzialności? Tę kwestię musiałyby już rozpatrywać sądy, ponieważ jest to kwestia indywidualna. W jaki zaś sposób dziecko przejmuje za swoje życie odpowiedzialność? Zgadząmy się tutaj z Rothbardem, że wtedy kiedy zademonstruje to w praktyce (nie widać innego rozwiązania: np. podpisanie oświadczenia o wzięciu na siebie odpowiedzialności nie wchodzi w grę, ponieważ aby podpisywać wiążące umowy trzeba już *wcześniej* być odpowiedzialnym za swoje czyny). O tym, czy taka sytuacja zaszła również musiałyby decydować sądy. Tak więc prawidłowe rozwiązanie „problemu dzieci” powinno uwzględniać kwestię odpowiedzialności. Rodzice posiadają swoje ciała na własność, biorą więc za nie – i za wszystko co może być efektem ich działań – odpowiedzialność. Biorą więc również odpowiedzialność za „wytwory” swego ciała, jak można (nadal wulgarnie, choć z pewnością jest to lepsze określenie od „pasożyta”) opisać płód. Różnica polega na tym, że płód stanowi istotę ludzką, a tym samym własność rodziców do dziecka jest ograniczona. Z tego samego powodu ich odpowiedzialność jest ograniczona do momentu, w którym dziecko jest gotowe samemu decydować o swojej egzystencji.

Na kwestię odpowiedzialności rodziców zwraca uwagę również Jakub Bożydar Wiśniewski<sup>39</sup>, argumentując, że skoro matka jest współodpowiedzialna za pojawienie się płodu w jej organizmie, to aborcja jest równoznaczna morderstwu. W swoim artykule przytacza przykład „lotu samolotem”, pisząc, iż uprowadzenie kogoś na pokład swojego samolotu wbrew jego woli, a następnie – już w powietrzu – pozbycie się „intruza” ze swojej prywatnej własności należy traktować jako morderstwo. Przez analogię uważa aborcję za niedozwoloną, ponieważ płód znajduje się w organizmie matki nie ze swojej woli, lecz w wyniku działań swoich rodziców.

---

<sup>38</sup> Zob. tamże, s. 197.

<sup>39</sup> Zob. Jakub Bożydar Wiśniewski, “A Critique of Block on Abortion and Child Abandonment”, *Libertarian Papers* 2, 16 (2010), <http://libertarianpapers.org/articles/2010/lp-2-16.pdf>, 12.08.2010.

## VI. Prawa autorskie

Chociaż Rothbard zasadniczo sprzeciwia się prawu do własności intelektualnej, opowiada się wszakże za możliwością zastrzeżenia przez sprzedającego pewnych praw, np. prawa do kopiowania (*copyright*). Co więcej, uważa, że takie zastrzeżenie byłoby wiążące nie tylko dla tych, którzy zawarli taką umowę ze sprzedawcą, ale także dla osób trzecich<sup>40</sup>. Dlaczego jednak miałyby być dozwolone ograniczenie tego, w jaki sposób właściciel rzadkich zasobów może ich użyć, jeśli nie zobowiązał się do tego w kontrakcie? Swoje stanowisko Rothbard uzasadnia tym, iż „nikt nie może uzyskać tytułu własności *większego* niż ten, który został oddany niż sprzedany”<sup>41</sup>. Skoro zaś pierwotnym przedmiotem transakcji było dobro z pewnym zastrzeżonym prawem, to osoba trzecia nie może wejść w posiadanie pełnego prawa własności tego przedmiotu.

Podejście Rothbarda jest jednak nie do utrzymania. Po pierwsze – w przeciwieństwie do dóbr fizycznych – informacje bądź idee nie są rzadkie, nie mogą więc stanowić przedmiotu własności, nie mogą być przez nikogo posiadane. Ponieważ nie są rzadkie, ich użytkowanie przez jedną osobę nie wyklucza korzystania z nich przez inne jednostki. Jak ujął to Thomas Jefferson: „człowiek, który otrzymuje ode mnie jakiś pomysł, otrzymuje przepis, nie pomniejszając mojego własnego – podobnie jak ten, kto odpala swoją świeczkę od mojej, zyskuje światło bez uszczerbku dla mojego”<sup>42</sup>.

Po drugie, egzekwowanie zakazu kopiowania idei naruszałoby prawo do samoposiadania i własności dóbr materialnych. W jaki sposób fakt, że ktoś wszedł w posiadanie przedmiotu z zastrzeżonym prawem do kopiowania czyni tę osobę winną? Taka osoba nie potrzebuje pozwolenia na używanie swojej własności według swoich upodobań. Kinsella sformułował tę kwestię następująco: „Nie musimy posiadać *prawa do kopiowania* jako części pakietu praw, żeby mieć prawo do narzucenia formy czy wzoru obiektowi, który posiadamy. Zamiast tego, mamy prawo do robienia *wszystkiego* na naszej własności oraz z nią, *wyłącznie* pod warunkiem, że nie naruszamy granic własności innych”<sup>43</sup>. Stanowisko Rothbarda jest o tyle niezrozumiałe, że wielokrotnie sprzeciwia się prawom, które

---

<sup>40</sup> Zob. M. N. Rothbard (2010), op.cit., s. 223.

<sup>41</sup> Zob. tamże, s. 223.

<sup>42</sup> Zob. [http://pl.wikiquote.org/wiki/Thomas\\_Jefferson](http://pl.wikiquote.org/wiki/Thomas_Jefferson), 12.08.2010.

<sup>43</sup> Zob. N. S. Kinsella, *Przeciw własności intelektualnej*, <http://www.mises.pl/pliki/upload/kinsella-przeciwIP.pdf>, s. 35, 12.08.2010.

nie wynikają z prawa własności do swojego ciała lub majątku. Pisze na przykład: „Nie ma żadnych praw człowieka, które nie byłyby jednocześnie prawami własności<sup>44</sup>”. Przeanalizujmy pewien przykład. Załóżmy, że B kupił książkę od A (jej autora) z zastrzeżonym prawem do kopiowania, zaś C legalnie uzyskał chwilowy dostęp do tej publikacji i nauczył się jej treści na pamięć. Mimo że generalnie Rothbard twierdzi, że „nikt nie może mieć prawa własności do wiedzy znajdującej się w głowie innego człowieka<sup>45</sup>”, to jednak utrzymuje, że C nie mógłby skopiować zawartości książki, czyli *de facto* nie mógłby wykorzystać swojej wiedzy, tak jak tego sobie życzy – innymi słowy: A posiadałby prawo własności do wiedzy C, co oznacza, że Rothbard popada w sprzeczność. Wyjątek, który czyni od słusznej ogólnej zasady jest doprawdy niezrozumiały, zważywszy na to, że C nie podpisał żadnej umowy z A.

Na zakończenie tej części warto ponownie zacytować Kinsellę: „W przeciwieństwie do społeczeństw totalitarnych, [w systemie libertariańskim – przyp. autora] wszystko, co nie jest zabronione, jest dozwolone. Przyjęcie poglądu o prawach zastrzeżonych odwróciłoby sytuację swym założeniem, że jakiegokolwiek użycie własności jest uzasadnione jedynie wówczas, gdy to konkretne prawo do użycia może być jakoś stwierdzone czy znalezione we własności<sup>46</sup>”.

## VII. Głosowanie w wyborach demokratycznych

Rothbard, za Spoonerem, odrzuca postulowaną przez wielu libertarian niemoralność głosowania. Pisze tak: „Wielu anarchistycznych libertarian uważa głosowanie lub angażowanie się w działalność polityczną za niemoralne, argumentując to tym, że uczestniczenie w działalności państwa daje tym samym imprimatur dla jego aparatu. Jednakże decyzja moralna musi być decyzją wolną, a państwo postawiło ludzi w sytuacji, w której nie są oni wolni, podlegając powszechnemu przymusowi.”<sup>47</sup>.

Uważamy, że Rothbard nie ma w tej kwestii racji. Nietrafiony jest argument, mówiący o tym, że udział w wyborach nie podlega ocenie moralnej,

---

<sup>44</sup> Zob. M. N. Rothbard (2010), op.cit., s. 209-210.

<sup>45</sup> Zob. tamże, s. 221.

<sup>46</sup> Zob. N. S. Kinsella, *Przeciw własności intelektualnej*, <http://www.mises.pl/pliki/upload/kinsella-przeciwIP.pdf>, s. 36, 12.08.2010.

<sup>47</sup> Zob. M. N. Rothbard (2010), op.cit., s. 300.

ponieważ wyborcy podlegają powszechnemu przymusowi. Idąc tym tropem można argumentować, że *każda* decyzja podjęta w ramach egzystencji na terenie okupowanym przez jakieś państwo nie jest wolna, a tym samym nie można oceniać jej pod kątem moralności. Dopóki udział w wyborach nie jest przymusowy, dopóty nie zachodzi sytuacja opisywana przez Rothbarda. Tak więc Rothbard bezpodstawnie ogranicza alternatywę stojącą przed wyborcami. To nie jest tak, że wyborca X stoi przed decyzją: poprzeć mafię A czy poprzeć mafię B. Wyborca X może jeszcze nie udzielić poparcia ani mafii A, ani mafii B, robiąc w tym czasie np. grilla dla rodziny i przyjaciół. Spooner i Rothbard niesłusznie więc utożsamiają wybory z sytuacją bezpośredniego zagrożenia życia<sup>48</sup>, w której to wyborca wybiera „mniejsze zło”. W przytoczonym przez Rothbarda fragmencie z „Konstytucji bez autorytetu” Spooner dochodzi wręcz do absurdalnej konstatacji, że „[wyborca – przyp. autora] znajduje się bez własnej zgody w sytuacji, w której jeśli użyje głosowania, może stać się panem, a jeśli go nie użyje, niewolnikiem”<sup>49</sup> – ale przecież wyborca *zawsze* będzie niewolnikiem rządzących!

Nie zgadzamy się ze stwierdzeniem, że „głosowanie nie ustanawia także żadnej dobrowolnej akceptacji dla rządu nawet ze strony samych głosujących”<sup>50</sup>. Głosowanie – owszem – nie usprawiedliwia rządów żadnego rządu, ale stanowi wybór, *który* rząd będzie rządził w nieusprawiedliwiony sposób. Nie uważamy, że procedura demokratyczna jest sensowna albo że usprawiedliwia rządy wybranego kandydata (partii). Nie w tym rzecz. Wzięcie udziału w głosowaniu oznacza jednak, że jednostka X, mogąc nie opowiadać się za rządami żadnego z kandydatów dobrowolnie wyraża chęć, aby rządził jeden z nich. Oznacza to udzielenie poparcia jednemu z nich, a ponieważ udzielenie poparcia mafii, która funkcjonuje dzięki podatkom i przymusowi, jest niemoralne, tym samym akt głosowania jest niemoralny. Nie oznacza to – podkreślmy raz jeszcze – że zwycięski kandydat *dostaje* mandat do rządzenia. Nie dzieje się tak z co najmniej kilku powodów (niektóre z nich wymienia Rothbard): a) *nic* nie usprawiedliwia władzy politycznej; b) najczęściej „rządy większości” oznaczają utrzymywanie się przy władzy partii, którą poparła raptem *garstka* całego społeczeństwa; c) preferencje jednostek w każdej chwili ulegają zmianie, a więc akt głosowania może wskazywać na poparcie *jedynie* w chwili głosowania; d) poprzez głosowanie

---

<sup>48</sup> Zob. tamże, s. 273.

<sup>49</sup> Zob. tamże, s. 273.

<sup>50</sup> Zob. tamże, s. 273.



wyborcy wybierają teoretycznie swoich „przedstawicieli”, ale przecież w żaden sposób nie opowiadają się za określonymi *działaniami*, które potem będą podejmowane przez zwycięskiego kandydata.

### VIII. Broń nuklearna

Wydaje się, że Rothbard opowiada się za delegalizacją posiadania broni nuklearnej. Pisze bowiem, że „*jest [broń nuklearna – przyp. autora] przez sam fakt swego istnienia machiną masowej zagłady (...)* Współczesna broń nie może być używana selektywnie, nie może być używana w sposób libertariański. Dlatego należy potępić samo jej istnienie.”<sup>51</sup>. Jest to zaskakujące twierdzenie. Dlaczego samo istnienie broni nuklearnej miałyby być nielegalne? Dlaczego jakiś zapalony miłośnik militariów nie mógłby zakupić takiej broni, aby napawać się jej posiadaniem? Dlaczego jakiś wynalazca nie mógłby zachować dla siebie broni masowej zagłady, którą sam stworzył? Kuriozalne wydaje się ograniczanie legalnych praw własności jednostek na podstawie możliwości popełnienia przestępstwa.

Stanowisko Rothbarda jest o tyle dziwne, że nie opowiada się za delegalizacją broni konwencjonalnej, np. pistoletów. Swój pogląd usprawiedliwia tym, że a) w przypadku broni współczesnej nie da się wskazać na konkretnego przestępcę, który się tymi broniąmi posługuje; b) broni współczesnej nie można używać do obrony; c) współczesna broń nie może być użyta selektywnie. Argument a) z miejsca odrzucamy – nie rozumiemy dlaczego wskazanie osoby, która użyła broni masowego rażenia miałyby być niemożliwe, zwłaszcza przy współczesnej technice. Argument b) nie tłumaczy dlaczego *posiadanie* broni nuklearnej miałyby być nielegalne – wełniane bambosze również słabo nadają się do obrony, jednak nikt nie zakazuje ich posiadania. Rothbardowi zapewne chodziło o to, że obrona przy użyciu broni nuklearnej *jednocześnie* stanowiłaby atak na jednostki niezaangażowane w spór – owszem, najprawdopodobniej tak, jednak jest to argument za tym, że takie *użycie* broni masowego rażenia powinno być absolutnie nielegalne, a nie samo jej posiadanie. Argument c) jest nieprecyzyjny. Co to znaczy „selektywne” użycie? Dlaczego użycie karabinu jest selektywne, a broni nuklearnej nie? Czyż zrzucenie bomb atomowych na

---

<sup>51</sup> Zob. tamże, s. 305.

Hiroszimą i Nagasaki nie było również selektywne? Przecież ich oddziaływanie ograniczało się tylko do *określonej* powierzchni Japonii i jednostek na niej w tym czasie przebywających. Rothbardowi chodziło zapewne o to, że nie można ograniczyć zasięgu działania broni nuklearnej do *określonych* jednostek przebywających na danym terenie. Lecz to samo odnosi się do konwencjonalnej bomby podłożonej np. w metrze, a przecież nikt nie postuluje zakazu używania środków wybuchowych. Dlatego postulowana przez Rothbarda delegalizacja broni masowej zagłady nie wytrzymuje krytyki.

## IX. Charakter przestępstw

Rothbard pisze, że „(...) morderstwo jest cięższym i bardziej odrażającym przestępstwem niż kradzież<sup>52</sup>”. Nasze pytanie brzmi: dla *kogo* morderstwo jest cięższe i bardziej odrażające? I kradzież *czego*? Morderstwo *kogo*? Nie istnieje coś takiego jak morderstwo *w ogóle* i kradzież *w ogóle*. Morduje się zawsze *kogoś* i kradnie się zawsze *coś*. Dlatego stwierdzenie Rothbarda jest pozbawione sensu. Dla X, miłośnika zwierząt i odludka, kradzież jego psa może być cięższa i bardziej odrażająca niż śmierć *kogokolwiek* z jego bliskich. Może być nawet cięższa od *śmierci* jego ukochanego psa, ponieważ myśli, że jego pupil został ukradzony i może cierpieć jest dla X nie do zniesienia. Tak samo kradzież X, tj. jego porwanie, może być dla niego gorsze niż morderstwo i może z tego powodu próbować popełnić samobójstwo. Innymi słowy, odczucie krzywdy doznanej przez ofiarę jest całkowicie *subiektywne*.

## X. Podsumowanie

„Etykę wolności” należy zaliczyć do najważniejszych dzieł z dziedziny filozofii politycznej, a teoria własności, kary czy kontraktów stanowi nieocenione osiągnięcie intelektualne Rothbarda. Powyżej spróbowaliśmy skorygować, rozszerzyć bądź podać w wątpliwość jedynie *niektóre* jego tezy, nie kwestionując zasadności całego systemu. Za nieprawidłowe (nieuwzględniające należycie roli odpowiedzialności) uważamy w szczególności stanowisko Rothbarda w sprawie aborcji i praw dzieci. Ponadto, za niewłaściwe mamy podejście tego

---

<sup>52</sup> Zob. tamże, s. 305.

amerykańskiego ekonomisty do prawa autorskiego, broni masowego rażenia, głosowania w wyborach demokratycznych, charakteru przestępstw i etycznej oceny samobójstw. Mamy oprócz tego nadzieję, że udało nam się poprawnie zmodyfikować koncepcję pierwotnego zawłaszczenia, tak, aby uwzględniała wszystkie legalne możliwości oraz że postawiliśmy inspirujące pytania odnoszące się do kwestii praw własności ziemi oraz do dobrowolnych wspólnot komunistycznych.

## **Bibliografia**

1. Hoppe H. H., *Własność, przyczynowość i odpowiedzialność*, <http://mises.pl/blog/2010/01/06/h-h-hoppe-wlasnosc-przyczynowosc-i-odpowiedzialnosc/>, 12.08.2010.
2. Kinsella, N. S., *Przeciw własności intelektualnej*, <http://www.mises.pl/pliki/upload/kinsella-przeciwIP.pdf>, 12.08.2010.
3. Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, Warszawa, 1992.
4. Nozick R., *Anarchia, Państwo, Utopia*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa, 1999.
5. Rothbard M. N., *Etyka wolności*, Fijorr Publishing, Warszawa, 2010.
6. Rothbard M. N., *Law, Property Rights, and Air Pollution*, <http://mises.org/rothbard/lawproperty.pdf>, 12.08.2010.
7. Wiśniewski J. B., *A Critique of Block on Abortion and Child Abandonment*, <http://libertarianpapers.org/articles/2010/lp-2-16.pdf>, 12.08.2010.